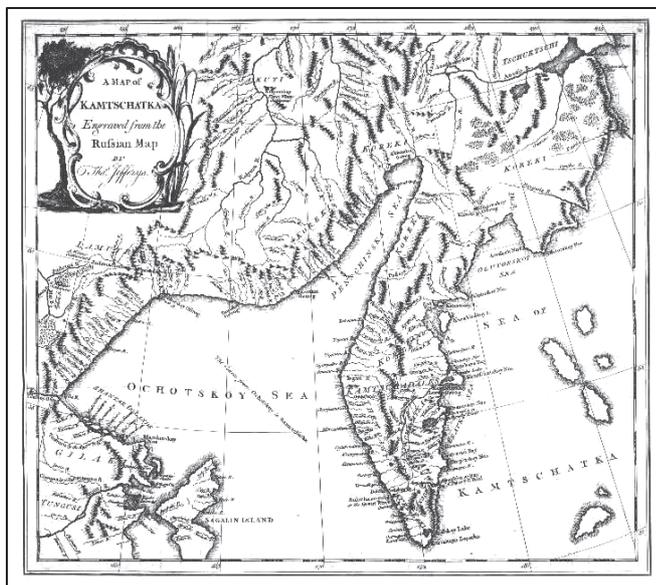
Società Italiana per lo Studio degli Stati di Coscienza
Italian Society for the Study of the States of Consciousness

Stradale Baudenasca 17, Cap. 10064 Pinerolo (TO) - www.sissc.blogspot.org

BOLLETTINO D'INFORMAZIONE
n. 19 – 2012

Il Consiglio Direttivo
SISSC si
riserva l'accettazione
dei contributi.

La quota associativa
è di euro
50,00 annui
(Anno solare)
Essa da' diritto
ricevere le pubblicazioni
SISSC,
all'abbuono delle
spese di spedizione
sugli acquisti per
corrispondenza,
e allo sconto
(10%) sugli acquisti
del materiale
SISSC sui banchetti
allestiti nel
corso di manifestazioni
e incontri.

Hanno collaborato a questo numero del Bollettino: Fulvio Gosso, Gianluca Toro, Francesco Perricelli

Il Bollettino vuole essere un modesto contributo ai Soci che però potrebbe diventare più significativo se i Soci stessi contribuissero ad implementarlo con loro interventi grandi e piccoli, ad esempio anche semplici informazioni su avvenimenti passati o futuri di cui si sono interessati e che si possono socializzare. Anche segnalazioni di libri, articoli, notizie Web o comunicazioni di altro genere, sarebbero le benvenute oltre naturalmente a brevi articoli.

E' possibile inviare materiali per posta elettronica a ossog@libero.it, e per posta cartacea a SISSC, Stradale Baudenasca 17, cap. 10064 Pinerolo (TO).

Gianluca Toro

ALBERI-FUNGO E FUNGHI NELL'ARTE CRISTIANA MEDIEVALE: AGGIORNAMENTI

In questi ultimi anni, la ricerca iconografica relativa alla presenza degli alberi-fungo e funghi nell'arte cristiana medievale si è arricchita di nuove testimonianze, dopo l'impulso dato da G. Samorini verso la fine degli anni '90 (Samorini 1998). Citiamo i lavori di Gosso & Camilla (2007), Camilla & Gosso (2008) e Toro (2010). Ciò dimostra ulteriormente quanto queste immagini siano molto più numerose di quanto un giudizio prematuro di R. G. Wasson fece intendere, quando egli scrisse, in *Mushrooms Russia and History* (1957), che "l'inventario europeo dell'arte è essenzialmente di ispirazione religiosa, e l'arte religiosa europea ignora l'intero mondo dei funghi […]. [...] la religione cristiana non possiede funghi in nessuna sua parte […]".
Ricordiamo le caratteristiche di un albero-fungo. L'albero-fungo si potrebbe definire come una forma iconografica tipica dell'arte romanica e della prima arte gotica europea, in cui è possibile riconoscere allo stesso tempo un carattere alberiforme e fungino, cioè gli elementi morfologico-naturalistici sia di un albero che di un fungo. E' una forma che si avvicina più a un fungo che a un albero. In alcuni casi, l'iconografia va oltre la forma dell'albero-fungo propriamente detto, giungendo a rappresentazioni naturalistiche, più o meno schematiche, di veri e propri funghi. L'albero-fungo può essere rappresentato secondo diverse varianti. Seguendo lo storico dell'arte E. Panofsky, il modello di partenza da cui si è sviluppata l'iconografia dell'albero-fungo potrebbe essere il pino italico, vale a dire il pino a ombrello tipico del bacino del Mediterraneo, identificato come *Pinus pinea*. Questa specie sarebbe rappresentata, in modo impressionistico, nell'arte romana e nella prima arte cristiana. Tale modello si può definire "albero-conifera". La forma naturalistica del pino italico ha subito una graduale schematizzazione, fino a giungere a una forma di albero convenzionale. Questo sviluppo iconografico si è svolto con il passaggio attraverso una numerosa serie di forme intermedie. Un altro modello che potrebbe essere considerato precursore dell'albero-fungo è l' "albero-palma", basato sulla rappresentazione più o meno naturalistica di una palma (Samorini 2001).
Nel presente articolo, prenderemo brevemente in considerazione ulteriori esempi relativi a questa iconografia.

Evangelario di Ottone III (Aquisgrana), Reichenau (Germania) (995-1002), miniatura. Parabola del ricco e del povero Lazzaro (fig. 1)

I due alberi-fungo nella sezione circolare superiore hanno un tronco alberiforme e cappelli con cavità ben definita. Essi quasi definiscono il trono su cui è seduto Abramo ed evidenziano l'importanza del soggetto. Anche se non è possibile identificare una specie fungina in particolare, si può pensare che l'intenzione dell'artista sia stata quella di rappresentare una specie psicoattiva, fatto che ben si adatta alla figura di Abramo. Questi alberi-fungo costituiscono il classico modello di albero-fungo di Reichenau, con struttura alberiforme (tronco e rami nodosi) e fronde definite da cappelli allargati con cavità in evidenza (Toro 2010).

Chiesa di Santa Maria d'Anglona, Tursi (Basilicata) (XII-XIII secolo), affresco. Storie di Giacobbe (fig. 2)

In questa scena non precisamente identificata, dipinta sulla parete della navata centrale, notiamo, a sinistra, possibili funghi che sovrastano la testa aureolata di un personaggio. Anche se la scarsa qualità dell'immagine reperita non permette di apprezzare appieno i particolari, si tratterebbe di almeno quattro funghi veri e propri. Hanno gambo sottile e cappello più o meno campanulato che potrebbe ricordare una specie del genere *Panaeolus* (che conta alcune specie psicoattive) o anche una forma di *Psilocybe semilanceata*, fungo sicuramente psicoattivo. Il fatto che il cappello di uno di

questi funghi si trovi in corrispondenza della testa aureolata sembrerebbe indicare, in qualche modo, l'effetto del fungo sulla mente.

Codex Aureus di Echternach, Echternach (Lussemburgo) (1054 ca.), miniatura. Tavola del Canone X (fig. 3)

la struttura architettonica è sormontata ai lati da quelli che sembrano due gruppi di forme fungine. I gambi sono sottili e sinuosi e i cappelli sono sufficientemente definiti. Anche in questo caso, si tratta di funghi veri e propri e non di alberi-fungo, simili alla *P. semilanceata*. La funzione potrebbe essere, oltre che decorativa, quella di sottolineare l'importanza del testo presentato.

Reims (Francia) (800 ca.), placca di avorio. Ascensione (fig. 4)

Si tratta probabilmente di un'ornamentazione per il frontespizio di un manoscritto di un'Apocalisse. Nella parte inferiore, notiamo due alberi-fungo, ciascuno costituito da tre fronde fungiformi, il numero tre essendo una costante piuttosto diffusa in altri esempi di alberi-fungo. Sembra che entrambi gli alberi-fungo abbiano tronchi e ramificazioni alberiformi. Il più evidente, a sinistra, presenta cappelli che ricordano quelli di una specie di *Panaeolus*, soprattutto i due laterali. La presenza di questi alberi-fungo è significativa, in quanto l'ascensione di Cristo è un episodio dal forte contenuto visionario.

In conclusione, gli alberi-fungo e i funghi nell'arte cristiana medievale costituiscono una presenza sempre più numerosa e sempre meno casuale, che meriterebbe una rinnovata attenzione a livello interdisciplinare, da parte di storici dell'arte, micologi, etnomicologi, soprattutto in riferimento alle specie fungine psicoattive.

Bibliografia

- Camilla G. & F. Gosso, 2008, "Allucinogeni e Cristianesimo: nuove acquisizioni", *Altrove*, 1 (n.s.): 93-101
- Gosso F. & G. Camilla, 2007, *Allucinogeni e Cristianesimo. Evidenze nell'arte sacra*, Colibrì Edizioni, Paderno Dugnano
- Samorini G., 1998, "Gli alberi-fungo nell'arte cristiana", *Eleusis*, 1 (n.s.): 87-108
- Samorini G., 2001, *Funghi allucinogeni. Studi etnomicologici*, Telesterion, Dozza
- Toro G., 2010, *Alberi-fungo e funghi nell'arte cristiana*, Pinerolo (autoprodotto)
- Wasson P. V. & R.G. Wasson, 1957, *Mushrooms Russia and History*, Pantheon Books, New York

Didascalie immagini

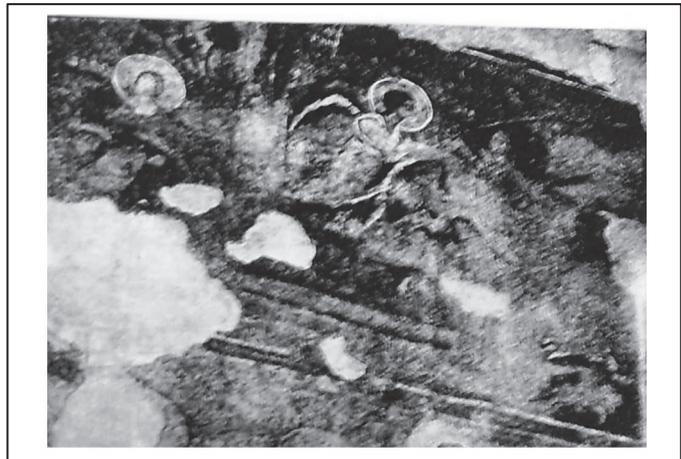
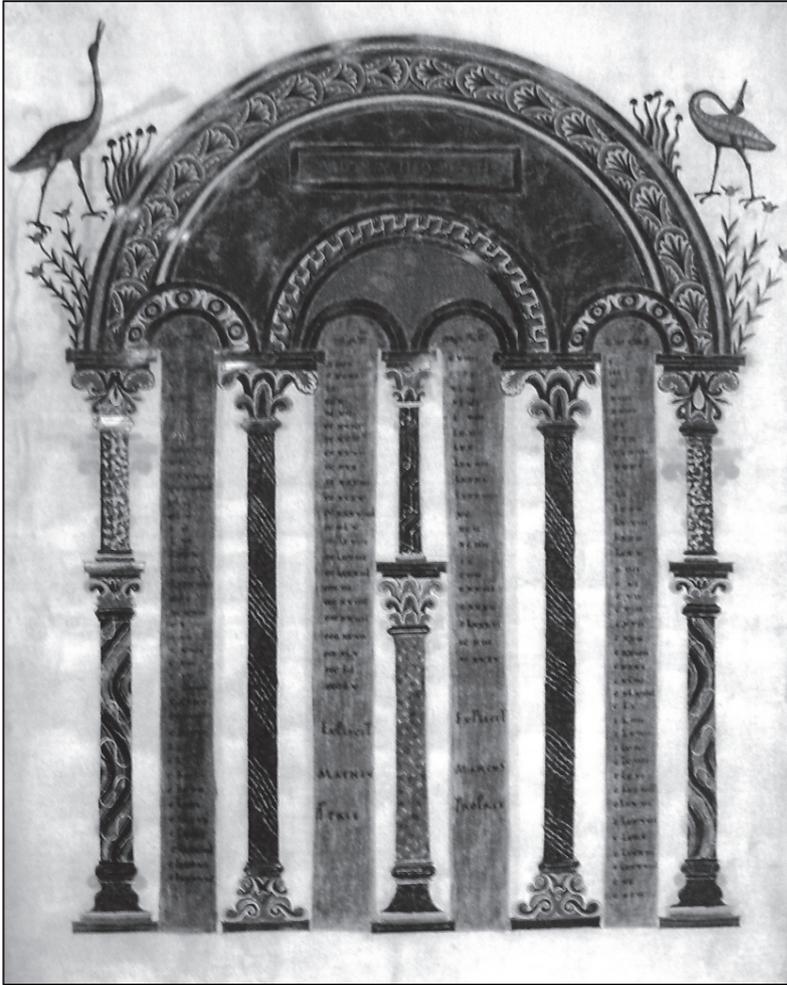
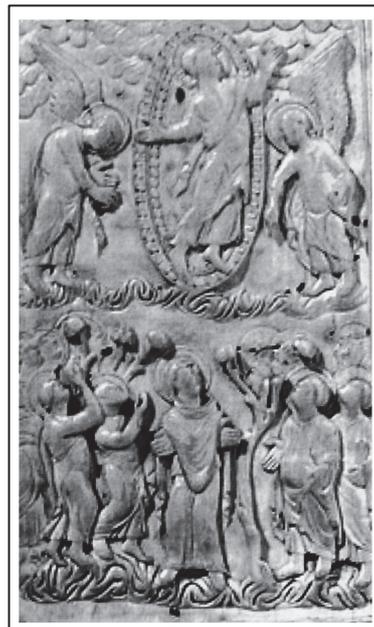
Fig. 1 - Da: Grimme E.G., 1984, *Das Evangeliar Kaiser Ottos III. im Domschatz zu Aachen*, Herder, Freiburg-Basel-Wien (p. 66)
Fig. 2 - Da: Chierici S., 1978, *Italia romanica. La Basilicata, la Calabria*, Jaca Book, Milano (fig. 29)
Fig. 3 - Da: Grebe A., 2007, *Codex Aureus. Das Goldene Evangelienbuch von Echternach*, Primus Velrag, Darmstadt (p. 51)
Fig. 4 - Da: sito del Victoria & Albert Museum, Londra (www.vam.ac.uk)

FIG. 1

FIG. 2

FIG. 3

FIG. 4

Fulvio Gosso

ALZI LA MANO CHI CONOSCE CHARLES LAUGHLIN

Vedo che non siete in molti. Succede spesso per chi si occupa di Stati Non Ordinari di Coscienza (SNOC) di aver a che fare con Autori noti e meno noti che ricorrono con una certa frequenza e tutti conosciamo o abbiamo sentito parlare di Hofmann, Grof, Tart, Wilber, Huxley, Metzner, Leary, Alpert alias Ram Dass, Fischer, e naturalmente molti altri di cui non sto a dire.
Sono quindi rimasto sorpreso, ma forse l'ignoranza è solo mia, quando ho "scoperto" l'esistenza di Charles Laughlin, il quale nel mondo degli SNOC non è affatto un personaggio "minore", ma a mio avviso, uno dei protagonisti contemporanei di maggior rilievo.
Laughlin nato nel 1938 è (http://en.wikipedia.org/wiki/Charles_Laughlin) un docente di Antropologia e Storia delle Religioni presso la Carleton University di Ottawa in Canada e collabora e ha collaborato con diverse altre università americane pubblicando numerosi articoli su svariate riviste di settore, nonche un testo di assoluto rilievo scritto a sei mani: Laughlin D. C., McManus J. & E. G. d'Aquili, 1992 [ed orig. 1990], *Brain, Symbol & Experience. Toward a Neurophenomenology of Human Consciousness*, Columbia University Press, N. Y.
Naturalmente nulla di costui è mai stato tradotto in italiano e credo che oltre al sottoscritto siano in molti a non saperne molto, nessun problema per chi dispone di un buon inglese poiché è prodigo di informazioni, bibliografie ed interi articoli scaricabili gratuitamente sul suo Sito Web personale:
http://www.biogeneticstructuralism.com/
Il suo percorso intellettuale si snoda dallo Strutturalismo Biogenetico in cui propose con Eugene d'Aquili un collegamento tra lo strutturalismo di Lévi-Strauss e le neuroscienze, all'Antropologia Transpersonale nata nel 1970 ed oggi assorbita dall'Antropologia della Coscienza, per approdare infine ad un interessantissimo e più recente legame tra l'Antropologia e la Neurofenomenologia di Francisco Varela, una evoluzione della Fenomenologia di Husserl coniugata alle recenti scoperte delle Neuroscienze.
Nel libro che ho citato precedentemente è presentata per la prima volta la fondamentale distinzione, mutuata dalle ricerche (1973) della Bourguignon, tra società polifasiche (90%) e monofasiche (10%), ovvero tra società che accettano, integrano e perfezionano gli SNOC e società come la nostra che li ignorano, li rifiutano e talora li ostacolano.
Di notevole interesse è anche l'interazione tra la cultura di una società e l'esperienza individuale di una persona che genera cinque diverse categorie:
1.*Cultura e senso innato del reale.* Tutti i popoli sembrano essere realisti naturali e persino pragmatisti in misura considerevole. La percezione del tempo ciclico e lineare, dello spazio in senso più spesso somatocentico piuttosto che orientato dai punti cardinali. Di notevole interesse è il fatto che pochi popoli si preoccupano di correggere gli errori grammaticali dei bambini partendo dal presupposto che i bambini finiranno per sviluppare modelli di discorso adulti per conto proprio, inoltre le persone non devono imparare da zero ad essere realiste, perché sembrerebbe che i bambini entrino nel mondo con la conoscenza innata di oggetti, movimenti, relazioni, oggetti speciali come le mani e volti.
2. *Cultura e inesorabilità/possibilità*. La cultura svolge ovviamente un ruolo fondamentale nel determinare come le persone interagiscono con le possibilità e i limiti presentati dal loro ambiente e dagli altri.
Una cosmologia sociale sarà normalmente in grado di indicare a grandi linee ciò che è possibile e ciò che è impossibile in termini di

comportamenti normativi e di efficacia causale.
3. *Cultura e verità.* La cultura e l'esperienza individuale interagiscono attraverso un ciclo di significato, la trasmissione di informazione culturale è in gran parte una questione di feedback negativo. Le associazioni, i principi, e le assunzioni su cui molte culture si fondano sono raramente definite o criticate dalla maggior parte delle persone che vivono in quella cultura. Piuttosto, la maggior parte delle persone accetta e partecipa in conformità con la visione del mondo che essi ereditano dai loro anziani. Questo risultato di partecipazione alle esperienze nella vita reale che sono a loro volta interpretate nei termini della prospettiva culturale, completano così un feedback negativo che traduce informazioni in esperienze individuali e che conferma la verità del sistema di conoscenze della popolazione.
4. *Cultura e occultato.* Tutti i popoli riconoscono l'esistenza di domini di realtà che non possono
essere direttamente percepiti, tenere conto di questi aspetti nascosti è una delle funzioni principali della mitologia e della religione, così come anche della scienza quando usa metafore per descrivere ciò che è occultato.
5. *Cultura ed intersoggettività.* La cultura svolge un ruolo importante nel plasmare le interpretazioni di un individuo circa le espressioni osservabili nelle azioni degli Altri. Il processo di percepire l'altro prevede, dentro l'atteggiamento culturale ricevuto come "attitudine naturale", un sistema di significato che è associato con la presenza, l'immagine, o l'idea dell'Altro come insieme di parole e significati che sono "proiettati" sull'Altro e dunque in parte deformati, inoltre si tende a percepire gli Altri come esemplari di categorie sociali in base al loro status.
Naturalmente questa percezione è reciproca ed io so che anche gli Altri si regolano allo stesso modo nei miei confronti. Naturalmente anche le emozioni e i linguaggi non verbali possono essere intesi come veicoli linguistici, culturalmente elaborati, che possono mettere in evidenza vari gradi di chiarezza di accesso al contenuto di un altro stato soggettivo interno.

Questi concetti estesi al ruolo degli SNOC indotti chimicamente ampliano e chiarificano notevolmente quell'aspetto che un po' genericamente vien detto setting operativo.
Concludo allegando una breve bibliografia:

Laughlin D. C., 1988, «Transpersonal Anthropology: Some Methodological Issues», *Western Canadian Anthropology,* 5: 29-60

Laughlin D. C., 2011, «Communing with the Gods: The Dreaming Brain in Cross-cultural Perspective», *Time and Mind*, 4(2):155-188

Laughlin D. C., Throop C. J., 2003, «Experience, Culture, and Reality: The Significance of Fisher Information for Understanding the Relationship Between Alternative States of Consciousness and the Structures of Reality», *International Journal of Transpersonal Studies,* 22:7-26

Laughlin, D. C., Throop, C.J., 2009, «Husserlian Meditations and Anthropological Reflections: Toward a Cultural Neurophenomenology of Experience and Reality», *Anthropology of Consciousness*, 20(2):130–170

Gianluca Toro

TEROGENI: IL RISVEGLIO DELLA BESTIA INTERIORE

C.A.P. Ruck et al. (1979) hanno proposto il neologismo "enteogeno", dal greco *en theos*, "la divinità dentro", a significare "che rivela la divinità interiore", per definire determinate sostanze visionarie. Il termine si riferisce al contesto culturale d'uso, piuttosto che alle proprietà farmacologiche, e in genere non è sinonimo di allucinogeno. In alcuni casi, "enteogeno" potrebbe non essere il termine più appropriato in relazione all'uso di alcune specie naturali, piante e funghi. Infatti, tale uso, in alcune culture, è associato a un comportamento bestiale e belligerante, lontano dall'esperienza visionaria passiva e contemplativa (Grinspoon & Bakalar 1981).

B. Thomas (1999) ha proposto il neologismo "terogeno", dal greco *therion*, "bestia", a indicare una sostanza che rende selvaggi. Un terogeno porta alla luce la parte istintiva della psiche e rivela la bestia che è in noi. Un terogeno causa eccitazione incontrollata, entusiasmo selvaggio, comportamento bestiale e delirio. Possono manifestarsi allucinazioni, in cui compaiono animali, tematiche primitiviste, di aggressione e sessuali (Naranjo 1973). Da "terogeno" deriva un altro neologismo, "enterogenesi", cioè il processo che rivela il lato animale dell'uomo (Thomas 2007).

"Enteogenico" e "terogenico" costituiscono due modelli che possono essere adottati da una cultura (Thomas 1999) ed è possibile concettualizzare "terogeno" in opposizione a "enteogeno" come segue:

Terogeno - Enteogeno
Animale - Umano
Natura - Cultura
Selvatico - Coltivato
Gruppo - Individuo
Socievolezza - Contemplazione
Aggressione - Passività
Guerra - Pace.
Bestia - Divinità.

Come gli enteogeni, i terogeni sono sostanze sia naturali che artificiali. I terogeni naturali derivano da piante funghi e animali, mentre quelli artificiali sono sia sintetici che semi-sintetici (cioè preparati a partire da prodotti naturali) (Ott 1996). Un esempio di terogeno sintetico è la 3,4,5-Trimetossiamfetamina (TMA), di cui si riporta che possa liberare ostilità e aggressività (Shulgin et al. 1961). I terogeni hanno diverse strutture molecolari, sono principalmente triptamine, fenetilamine e alcaloidi tropanici, e diverse proprietà farmacologiche, principalmente stimolanti, euforizzanti, inebrianti, allucinogeni e delirogeni.

"Terogeno" si riferisce, più che a determinate proprietà farmacologiche, a uno specifico contesto culturale d'uso. In pratica, l'esperienza con un terogeno dipende strettamente da *set* (lo stato psicofisico della persona) e *setting* (l'ambiente fisico e culturale) (Thomas 1999). Un terogeno potrebbe anche essere una sostanza farmacologicamente inattiva, eventualmente un sostituto inattivo di una sostanza attiva impiegata nel passato. In contesti tradizionali, l'effetto terogenico potrebbe essere una condizione simulata, un comportamento previsto fin dall'inizio, e risponderebbe a una necessità culturale e sociale, a un'opportunità per esprimere l'aggressività e liberarsi temporaneamente dalle restrizioni della cultura, diventando così un mezzo di controllo e catarsi sociale (Reay 1977). In pratica, sarebbe un effetto accettato dalla società per tradizione e convenzione. In più, l'azione terogenica potrebbe essere magicamente attivata da un rituale. Possiamo considerare il concetto di "simbolo rituale di condensazione". Esso permette di liberare la tensione emotiva, in modo conscio o inconscio, e agirebbe come "catalizzatore emotivo" (Fericgla 1985). Una sostanza potrebbe fungere da simbolo rituale di condensazione. Assumerla, significa attivare il potere di un simbolo e liberare delle emozioni che, nel caso specifico, si esprimono attraverso l'effetto terogenico.

L'enterogenesi potrebbe costituire un nuovo campo della ricerca psicofarmacologica. A seguito di questo fenomeno, l'uomo è spogliato di ciò che è specificamente umano e si confronta direttamente con la sua animalità che sfugge all'addomesticamento dei simboli della cultura umana. L'enterogenesi è motivata dal desiderio di annullare, anche solo temporaneamente, i limiti ordinari e i legami dell'esistenza, connettendoci con l'essenza delle nostre passioni.

Limitandoci ai contesti tradizionali, i terogeni sono utilizzati nella vita sociale, nella caccia, in guerra e durante diverse cerimonie. Limitandoci alle sole specie vegetali, di seguito discuteremo brevemente i principali terogeni.

Sulle Highlands di Papua Nuova Guinea, i rizomi di calamo aromatico (*Acorus calamus*) sono masticati per rendere i giovani selvaggi e feroci (Powell 1976).

Una specie di *Amaranthus*, nota come *tumeni*, si usa con un'altra specie di celosia color fiamma (*siroru*) fra gli Orakaiva di Monte Lamington in Papua Nuova Guinea per produrre un attacco di frenesia cerimoniale (Williams 1928)

Negli anni '30, H. Detzner (1935) ha riportato che scoppi di follia, attribuite all'eccessivo consumo della noce di *betel* (*Areca catechu*) erano comuni nel territorio coloniale di Papua Nuova Guinea.

In Mabuiag, isola dello Stretto di Torres in Australia, i maghi "desiderosi di essere selvaggi" mangiano foglie e radici di una specie indeterminata di *Capparis*, nota come *kara*, per uscire di sé. E' anche possibile che usino i germogli fogliari di una specie indeterminata di *Cycas*, nota come *budzamar*, e una specie indeterminata di *Diospyros*, insieme ad altre piante (Haddon & Seligmann 1904).

Castanopsis acuminatissima è nota come *kawang* nella regione Banz in Papua Nuova Guinea. Qui, i semi sono cotti e mangiati dai nativi in quantità tale da indurre uno stato di inebriamento simile a quello della "follia dei funghi" causata da determinate specie, tra cui *Boletus manicus* è la più conosciuta (Siegel 1989, Thomas 2000).

Endospermum moluccanum era usato dalle popolazioni della Valle di Jimi e Monte Hagen in Papua Nuova Guinea per rendere aggressivi e feroci i giovani uomini. Forse anche *Endospermum formicarum* era usato per lo stesso scopo (Powell 1976, De Smet 1983).

In Papua Nuova Guinea, si riporta che la masticazione della corteccia di *Galbulimina belgraveana*, nota come *agara*, produce una frenesia distruttiva, spesso accompagnata da comportamento violento e tale da richiedere la costrizione fisica. Normalmente, ma non sempre, segue un sonno profondo durante il quale si hanno visioni di persone e animali da uccidere (Hamilton 1960). In Papua Nuova Guinea, la corteccia è anche masticata e sfregata sulle gambe prima di un combattimento e le foglie sono similmente usate tra le popolazioni delle Eastern Highlands per rendere i giovani feroci (Powell 1976).

Le foglie di una specie non ben determinata di *Homalomena*, nota come *ereriba*, erano mangiate da sole o con la corteccia di *G. belgraveana* dalla popolazione di Okapa in Papua Nuova Guinea per causare "sconvolgimento violento seguito da assopimento con visioni" (Barrau 1962). Si pensa che questa specie possa essere identificata con *Homalomena ereriba*, *Homalomena lauterbachii*. o *Homalomena belgraveana* (Emboden 1979, Schultes & Hofmann 1980, Ott 1996).

Una specie indeterminata di *Homolanthus* aumenta l'aggressività e la ferocia dei giovani uomini in Nuova Britannia, in Papua Nuova Guinea (Powell 1976).

In Madagascar, *Myrothamnus moschatus,* noto come *riadiatra* in lingua Betsileum e *maharaoka* in lingua Bara, è usato soprattutto nella regione di Bara, vicino a Betroka (Ivohibe) e nella zona di Beraketa. P. Boiteau (1967) afferma che la pianta fumata induce uno stato di ebbrezza esilarante. Chi fumasse questa pianta abitualmente, diventerebbe taciturno, si allontanerebbe dagli altri ed entrerebbe in uno stato di crescente autismo, fino a una condizione schizofrenica accompagnata da irascibilità anomale, gradualmente degenerabile in accessi di violenza.

Esistono sempre più prove che alcune forme di comportamento da "uomo selvaggio" in Papua Nuova Guinea abbiano coinvolto intossicazioni da nicotina come risultato dell'ingestione di foglie di tabacco (*Nicotiana tabacum*) (Thomas 2002).

A. J. Sinclair (1957) ha riportato che in Papua Nuova Guinea i nativi mangiano grandi quantità di noci di una specie di *Pandanus*, nota come

karuka. Alcuni di essi assumono un comportamento eccitato, irrequieto e minaccioso, fino a costituire pericolo per altre persone. L'autore ha registrato che i nativi si disinibiscono, danzano in modo violento e possono tentare di attaccarsi tra loro. Questo fenomeno è noto in alcuni casi come "follia *karuka*" o anche *kapipi* (Hyndman 1984). Nella regione di Chimbu in Papua Nuova Guinea, si mangiano le noci acerbe o immature del frutto di una specie non identificata di *Pandanus*, nota come *amugl keja*, per diventare temporaneamente folli (*long-long*) (Sterly 1973).

Tra i Kiwai del Trans-Fly in Papua Nuova Guinea, si crede che assumere una bevanda a base di pepe inebriante (*Piper methysticum*), noto come *gamoda*, renda le persone selvagge, feroci e ansiose di combattere (Williams 1936). Sempre in Papua Nuova Guinea, le popolazioni dell'isola Frendrik-Hendrik assumevano una bevanda ricavata dalle radici della pianta per diventare feroci e avidi nei combattimenti (Serpenti 1969). Lungo la costa sud della Nuova Guinea, la pianta è sempre stata ritualmente associata al combattimento e ai cacciatori di teste (Knauft 1993). Nella provincia indonesiana di Irian Jaya, anche i Marind-Anim bevevano una bevanda ricavata dalle radici della pianta per diventare feroci e avidi nei combattimenti (Baal 1966).

Per terminare, i guerrieri Masai *(moran)* usavano un certo numero di piante con presunti effetti stimolanti: *Acacia abyssinica (ol giloriti), Acacia nilotica (ol giloriti), Acacia senegal (ol gitende), Acacia seyal (ol jorai), Aguaria salicifolia (en gomani), Albizia antheliminthica (ol mokotan), Euclea schimperi (ol giremi), Haemanthus* sp. *(ol gitende), Maesa lanceolata (ol odoa, ol onoura), Myrica kilimandscharica* var. *macrophylla (ol getalasua), Myrica salicifolia (ol getalasua), Olinia vokensii (ol giremi), Prunus africana (ol godjuk)* e *Pygeum africanum (ol kajuk)* (Lehmann et al. 1982). Appena entrati a far parte del gruppo dei guerrieri, i giovani erano considerati *ebor alem*, coloro che "non hanno ancora la lancia macchiata di sangue". Con l'esperienza, iniziavano a usare droghe vegetali durante le loro attività. Nei giorni precedenti la battaglia, essi bevevano, anche solo per placare la sete, infusi di radici e cortecce. Il tipo di droga e le dosi erano stabilite dai capi, sia in senso militare che religioso, a seconda dell'impegno fisico e del coraggio richiesti per la caccia o la battaglia, e ogni pianta era specificamente indicata per una particolare azione. I guerrieri diventavano furiosi, con bava alla bocca e occhi sporgenti iniettati di sangue, spesso raggiungendo una particolare condizione incontrollabile detta *em boschona*. Si tratta di un accesso di violenza, anticipata da un urlo disumano. Seguono forti convulsioni muscolari e la pelle diventa ancora più scura. Dopo di ciò, il guerriero è preda di una violenza irresistibile e si scaglia armato contro qualsiasi persona presente, sia nemico che amico. Si è anche registrato una parziale perdita di coscienza. Spesso, questo comportamento era anche mimato di fronte ad altri guerrieri, per dimostrare forza e risolutezza. In ogni caso, si tratta di una condizione che non era deplorata dalla comunità, al contrario, era considerata di natura divina, accettata e integrata nella vita giornaliera del guerriero. Alcuni di essi non sperimentavano l'effetto di tali piante, o in misura limitata, ed erano considerati meno coraggiosi e codardi (*os sioki*).

Ringraziamento.
Desidero ringraziare B. Thomas da Brisbane, Queensland (Australia), per la sua approfondita ricerca nell'ambito dell'etnobotanica di Papua Nuova Guinea e per aver evidenziato la nuova classe di composti qui brevemente discussa.

Bibliografia

- Baal J. Van, 1966, *Dema: Description and Analysis of Marind-Anim Culture (South New Guinea)*, Martinus Nijhoff, The Hague
- Barrau J., 1962, "Observations et travaux récents sur les végetaux hallucinogénes de la Nouvelle-Guinéa", *Journal d'Agriculture Tropical et de Botanique Appliqueé*, 9: 245-249
- Boiteau P., 1967, "Sur deux plantes autochtones de Madagascar utilisées à la manière du Chanvre comme stupéfiant", *Comptes Rendus de l'Académie des Sciences Sér. D*, 264 :41-42
- De Smet P.A.G.M., 1983, "Ritual plants and reputed botanical intoxicants of New Guinea natives", *Farmaceutisch Tijdschrift voor Belgie*, 60 (5): 291-300

- Detzner H., 1935, *Moeurs et coutumes des Papous*, Payot, Paris
- Emboden W.A., 1979, *Narcotic Plants*, MacMillan Publishing, New York
- Fericgla J.M., 1985, *El bolet i la gènesi de les cultures*, Editorial Alta Fulla, Barcelona
- Grinspooon L. & J.B. Bakalar, 1981, *Psychedelic Drugs Reconsidered*, Basic Books, New York
- Haddon A.C. & C.G. Seligmann, 1904, "The training of a magician in Mabuiag", in: Haddon A.C. (Ed.), *Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to the Tporres Straits. Vol V. Sociology, Magic and Religion of the Western Islanders*, Cambridge University Press, Cambridge
- Hamilton L., 1960, "An experiment to observe the effect of eating substances called ereriba leaves and agara bark", *Transactions of the Papua and New Guinea Scientific Society*, 1: 16-18
- Hyndman D.C., 1984, "Ethnobotany of Wopkaimin *Pandanus*: significant Papua New Guinea plant resource", *Economic Botany*, 38(3): 287-303
- Knauft B., 1993, *South Coast New Guinea Cultures: History, Comparison, Dialectic*, Cambridge University Press, Cambridge
- Lehmann C. et al., 1982, "Aggression, braver, endurance, and drugs: a radical re-evaluation and analysis of the Masai warrior complex", *Ethnology*, 21(4): 335-347
- Naranjo C., 1973, *The Healing Journey: New Approaches to Consciousness*, Hutchinson & Co., London
- Ott J., 1996, *Pharmacotheon: Entheogenic Drugs, their Plant Sources and History*, Natural Products Co., Kennewick
- Powell J.M., 1976, "Ethnobotany", in: Paijmans K. (Ed.), *New Guinea Vegetation*, Australian National University Press, Canberra
- Reay M., 1977, "Ritual madness observed: a discarded pattern of fate in Papua New Guinea", *The Journal of Pacific History*, 12: 55-79
- Ruck C.A.P. et al., 1979, "Entheogens", *Journal of Psychedelic Drugs*, 11(1-2): 145-146
- Schultes R.E. & A. Hofmann, 1980, *The Botany and Chemistry of Hallucinogens*, C.C. Thomas, Springfield
- Serpenti L.M., 1969, "On the social significance of an intoxicant (*Kava* in New Guinea)", *Tropical Man*, 2: 31-44
- Shulgin A.T. et al., 1961, "The psychotomimetic properties of 3,4,5-trimethoxyamphetamine", *Nature*, 189: 1011-1012
- Siegel R.K., 1989, *Intoxication: Life in Pursuit of Artificial Paradise*, Simon & Schuster, London
- Sinclair A.J., 1957, *Field and Clinical Survey Report of the Mental Health of the Indigenes of the Territory of Papua New Guinea*, W. S. Nicholas, Port Moresby
- Sterly J., 1973, "Krankheit und krankenbehaudlung bei den Chimbu im zentralen Hochland von New-Guinea", *Beiträge zur Ethnomedizin, Ethnobotanik und Ethnozoologie II*, Arbeitsgemeinschaft Ethnomedizin, Hamburg
- Thomas B., 1999, "Therogens", *Eleusis. Journal of Psychoactive Plants and Compounds*, 3 (n.s.): 82-88
- Thomas B., 2000, "Psychoactive Card XIII: *Boletus manicus* Heim", *Eleusis. Journal of Psychoactive Plants and Compounds* 4 (n.s.): 167-174
- Thomas B., 2002, 'Mushroom madness' in the Papua New Guinea Highlands: a case of nicotine poisoning?", *Journal of Psychoactive* Drugs, 34(3): 321-324
- Thomas B., 2007, Comunicazione personale a G. Toro
- Williams F.E., 1928, *Orakaiva magic*, Oxford University Press, London
- Williams F.E., 1936, *Papuans of the Trans-Fly*, Clarendon Press, Oxford

Francesco Perricelli

TIMONE MAGICO E BUSSOLA INCANTATA

Il trenta luglio scorso (2011), nei locali del "Fondo Verri" a Lecce, si è tenuta una giornata di studio dal titolo, forse un po' sibillino, *Timone magico e bussola incantata*[1], che ha avuto come obiettivo *quello di offrire al pubblico una chiave di lettura semplice – culturale ed esperienziale ad un tempo – di particolari stati di coscienza che, contrariamente a quanto si pensa, sono vissuti decine di volte da tutti gli esseri umani (oltre che dagli animali) durante la giornata.* Il fine è stato quello di descrivere l'alterazione della coscienza, non come stato di anormalità, bensì come transito costante attraverso modalità espressive e funzionali della psiche che manifestano continuità e fluidità. Dall'arte alla meditazione, dal sogno all'utilizzo di sostanze psicoattive, si è cercato di osservare il viaggio della coscienza le cui gradazioni di consapevolezza non corrispondono a categorie riferibili alla normalità o anormalità di uno status, ma alla funzionalità ed efficacia all'interno di un setting che interviene a produrre modifiche psichiche, a dirigerle o talvolta semplicemente ad accoglierle.

Gli interventi hanno abbracciato culture lontane nel tempo e nello spazio, dallo studio della relazione esistente tra il paesaggio e il Qi in Cina, unitamente allo stato d'essere necessario per coglierla, è stato possibile apprezzare le parole di Hofmann e della sua esperienza con l'LSD vedendo e ascoltando la registrazione dell'ultima intervista del celebre chimico. Interessante, inoltre, il fatto che la giornata sia stata arricchita dalla presentazione di tre interventi per nulla previsti che hanno dato il contributo brioso di suggestioni estemporanee tratte da esperienze personali, come quella condotta all'interno di campi rom del territorio salentino.

Il pomeriggio, dopo essere stati allietati dalla visione del video di Albert Hofmann proiettato mentre familiarmente si mangiava un panino e si beveva del buon vino, si è passati ad alcune pratiche di Qi Qong e ad una visualizzazione guidata con il fine di consentire ai presenti di percepire e, in parte discriminare, i repentini, seppur talvolta insensibili, passaggi da campi di coscienza ad altri sperimentati quotidianamente. Dal rilassamento, dunque, ottenuto tramite forme di meditazione dinamica a viaggi e voli nel *mundus imaginalis*, si è cercato di ricondurre ad esperienze sensibili il senso ed il valore delle interessanti relazioni ascoltate durante la prima parte dei lavori.

Se dovessimo trarre delle conclusioni sulla giornata di studio trascorsa quel sabato di mezza estate, potremmo certamente dire che tra le più importanti riflessioni vi è stata quella sull'insufficienza della definizione di "stato" di coscienza, probabilmente limitante e foriera dell'idea di un confine più culturale che reale. Come ha suggerito bene il dottor Camilla, se una definizione si è davvero costretti a dare sarebbe forse più opportuno utilizzare la parola "campo" che sfuma moltissimo le presunte barriere tra ciò che consideriamo "normale" e ciò che ci sembra estasi o oblio della coscienza.

La piacevolezza e l'interesse di quella giornata ha spinto un piccolo gruppo di amici qui a Lecce a continuare ad incontrarsi per sperimentare tecniche meditative sia statiche che dinamiche, visualizzazioni guidate, rapporti tra la musica e la trance, etc. e preparare un nuovo incontro previsto per la prossima primavera. Il titolo, ancora provvisorio, sarà "Sogno, sogni, visioni" e il *format*, per chi volesse partecipare, sarà pronto per la fine di gennaio. Il tema dell'incontro sarà quello del sogno

[1] Per informazioni sulle attività svolte e su quelle in programma è possibile inviare una mail a mitosalento@gmail.com

sciamanico, della visione notturna, dall'*image streaming* alle tradizioni sciamaniche che praticano il "sogno lucido", dalle tecniche orientali al training autogeno, dalla stregoneria all'immaginazione attiva. I contributi saranno scelti sulla base di un principio semplice: la teoria chiarisca ciò che la pratica rivela. Così si preferiranno interventi riguardanti, principalmente, esperienze personali o dati raccolti sul campo e testimonianze che si integrino con le pratiche esperienziali previste per il pomeriggio e che cercheranno, nei limiti di tempo e spazio disponibili, di offrire il *sapore* di ciò che potrebbe essere il Sognare ed il Vedere.

Mi preme, a conclusione, ringraziare tutti coloro che hanno partecipato alla giornata di studio del trenta luglio: Maurizio Nocera, Rudy Russo, Maurizio Paolillo, Piero Cucugliato, Stefano Delle Rose, Sandro Pravisani, Gilberto Camilla, Gianluca Toro, Giovanni Feo.

Gilberto Camilla e Albert Hofmann, Rittimatte, Basel, 2002